

La retirada de la metáfora

Jacques Derrida

A Michel Deguy*

¿Qué pasa, hoy en día, con la metáfora?

¿Y qué pasa de largo de la metáfora?

Es un tema muy viejo¹. Vive en Occidente, lo habita o se deja habitar por él: se representa en él como una inmensa biblioteca en la que podríamos movernos sin percibir sus límites, yendo de estación en estación, caminando a pie, paso a paso, o en autobús (estamos circulando ya, con el «autobús» que acabo de mencionar, por la traducción y, de acuerdo con el elemento de la traducción, entre *Übertragung* y *Übersetzung*, pues *metaphorikós* hoy en día sigue designando, en griego moderno, como solemos decir, aquello que se refiere a los medios de transporte). *Metaphorá* circula por la ciudad, nos transporta como a sus habitantes, en todo tipo de trayectos, con encrucijadas, semáforos en rojo, direcciones prohibidas, intersecciones o cruces, limitaciones y prescripciones de velocidad. En cierta manera —metafórica, desde luego, y como un modo de habitar—, somos el contenido y la materia de ese vehículo: pasajeros comprendidos y trasladados mediante la metáfora.

Extraño enunciado para ponerse en marcha, diréis. Extraño porque implica, cuando menos, que sabemos lo que quiere decir *habitar*, *circular*, *desplazarse* y *hacerse* o *dejarse* desplazar. En general y en este caso. Extraño, a continuación, porque decir que habitamos en la metáfora y que circulamos por ella en una especie de automóvil no es algo meramente metafórico. No es simplemente metafórico. Ni tampoco propio, literal o usual, nociones que no estoy confundiendo al aproximarlas, más vale aclararlo de inmediato. Esta «figura», ni metafórica ni ametafórica, consiste de modo singular en intercambiar los lugares y las funciones: constituye al presunto sujeto de los enunciados (el hablante o el escritor que decimos ser, o cualquiera que

* La presente conferencia, que reproducimos aquí en su forma inicial, se pronunció el 1 de junio de 1978 en la Universidad de Ginebra con ocasión del coloquio *Filosofía y metáfora* en el que participaban también Roger Dragonetti, André de Muralt y Paul Ricoeur. Sin embargo, como se podrá comprobar durante la lectura, el esbozo que se aproxima a ese rodeo —*Umriß*, como se designa en otra lengua, paralelamente, la proximidad— está dirigido, principalmente, a Michel Deguy.

¹ El término francés *sujet* posee un campo semántico que no tiene correlato en castellano: significa tanto 'tema' o 'motivo' como 'sujeto' (N. del T.).

crea *servirse* de metáforas y hablar *more metaphoric*) en *materia* o en *contenido*, parcial además, ya siempre «embarcado», «en coche», de un vehículo que lo comprende, lo lleva y lo desplaza, en el momento mismo en que el susodicho sujeto cree designarlo, decirlo, orientarlo, conducirlo o gobernarlo «como un piloto en su navío».

Como un piloto en su navío.

Acabo de cambiar de elemento y de medio de transporte. No nos encontramos en la metáfora como un piloto en su navío. Con esta proposición, voy a la deriva. La figura de la nave o del barco, que tan a menudo fue el vehículo ejemplar de la pedagogía retórica, del discurso para enseñar la retórica, me hace derivar hacia una cita de Descartes cuyo desplazamiento, a su vez, me arrastraría mucho más allá de lo que aquí puedo permitirme.

Por consiguiente, tendría que interrumpir tajantemente la deriva o el deslizamiento. Lo haría si fuese posible. Pero, ¿qué estoy haciendo desde hace un momento? He levado anclas y voy a la deriva irremediablemente. Intento hablar *de* la metáfora, decir algo propio o literal respecto a ella, *tratarla* como mi tema; pero estoy, debido a ella, si puede decirse de este modo, obligado a hablar de ella *more metaphoric*, a su modo. No puedo *tratarla* sin *tratar con ella*, sin negociar con ella el préstamo que le hago para hablar de ella. No puedo producir un *tratado* de la metáfora sin *tratarlo con* la metáfora, que, de pronto, parece intratable.

Por eso, desde hace un momento, me desplazo de desvío en desvío, de vehículo en vehículo, sin poder frenar o detener el autobús, su automaticidad o su automovilidad. Sólo puedo frenar si lo dejo deslizarse, dicho de otro modo, si lo dejo escapar, hasta cierto punto, al control de mi conducción. Ya no puedo detener el vehículo o anclar el navío, ni dominar por completo su deriva o su deslizamiento (en algún lugar, he llamado la atención sobre el hecho de que la palabra «deslizamiento», con anterioridad a su mayor deslizamiento metafórico, estaba relacionada con cierto juego del ancla en el lenguaje marítimo y, mejor dicho, con la boya). Con este vehículo flotante, mi propio discurso, sólo puedo parar las máquinas, lo que sería una vez más el mejor medio para abandonarlo a su deriva más imprevisible. El drama, pues se trata de un drama, consiste en que, incluso si decidiera dejar de hablar metafóricamente de la metáfora, no lo lograría; ésta seguiría pasando de largo para hacerme hablar, ser mi ventríloquo, metaforizarme. Otros modos de decir, otros modos de responder, más bien, a mis primeras preguntas. ¿Qué pasa *con* la metáfora? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con y mediante la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, *no* tendrá lugar *sin* metáfora. No habrá habido una metafórica lo suficientemente consistente como para dominar todos sus enunciados. ¿Y qué pasa de largo *de* la metáfora? Nada, pues, y habría que decir, más bien, que la metáfora pasa de largo de todo, de mí en este caso, justo cuando parece pasar por mí mismo. Pero si la metáfora pasa de largo de todo aquello que no puede pasar sin ella, quizá lo que ocurre es que, de modo insólito, pasa de largo de sí misma, deja de tener nombre, sentido propio o literal, lo cual comenzaría a haceros legible la doble figura de mi título: en su retirada, habría que decir en sus retiradas, la metáfora, quizá, se retira, se retira de la escena mundial, y se retira de ésta justo cuando tiene lugar su extensión más invasora, en el instante en que desborda todo límite. Su retirada tendría, entonces, la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repeti-

ción intrusiva, dejando siempre la huella de un trazo suplementario, de un giro (*tour*) más, de un re-torno (*re-tour*) y de una *retirada* (*retrait*) en el trazo (*trait*) que habrá dejado directamente en el texto².

Por consiguiente, si quisiera interrumpir el deslizamiento, fracasaría. Y esto ocurriría, incluso, cuando me resistiese a dejar que se notase.

La tercera de las breves frases mediante las que ha parecido que abordaba mi tema, y que, en resumidas cuentas, comento o cito desde hace un rato, era: «la metáfora es un tema muy viejo». Un tema o un sujeto es a la vez algo seguro y dudoso, según el sentido en el que se desplace esa palabra –sujeto– en su frase, en su discurso o en su contexto, y de acuerdo con la metaforicidad a la que se lo sujete, pues nada es más metafórico que ese valor de sujeto. Dejo el sujeto para interesarme, más bien, por su predicado, por el predicado del sujeto «sujeto», a saber, por su edad. Lo he llamado *viejo* al menos por dos motivos.

Voy a comenzar por aquí: lo cual es otro modo de decir que voy a esforzarme todo lo posible para aminorar el deslizamiento.

La primera razón es el asombro ante el hecho de que un sujeto o un tema aparentemente tan viejo, un personaje o un actor aparentemente tan cansado, tan desgastado, vuelva hoy en día a salir a escena –la escena occidental de este drama– con tanta fuerza e insistencia desde hace algunos años, de un modo, a mi juicio, bastante novedoso. Lo cual podría constatarse sencillamente a partir de una sociobibliografía que recogiera las recensiones de los artículos y los coloquios (nacionales e internacionales) que se han ocupado de la metáfora desde hace aproximadamente una década o quizás algo menos, e incluso este año: a lo largo de los últimos meses han tenido lugar al menos tres coloquios internacionales sobre el tema, si estoy bien informado, dos en Estados Unidos y uno aquí mismo; coloquios internacionales e interdisciplinarios, lo cual es también significativo (el de Davis en California tiene por título *Interdisciplinary Conference on Metaphor*).

¿Cuál es el alcance histórico o historial (en cuanto al propio valor de historicidad o de epocalidad) de esta preocupación y de esta inquieta convergencia? ¿De dónde viene esta presión? ¿Qué está en juego? ¿Qué pasa hoy en día con la metáfora? Otras tantas preguntas de las que simplemente quisiera señalar su necesidad y amplitud, dando por supuesto que no podré hacer aquí más que una pequeña señal en su dirección. La asombrosa juventud de este viejo tema es considerable y, a decir verdad, algo apabullante. La metáfora –occidental también en este punto– se retira, se encuentra en el atardecer de su vida. «Atardecer de la vida», por «vejez», es uno de los ejemplos escogidos por Aristóteles, en la *Poética*³, para el cuarto tipo de metáfora, la que procede *katà tò análogon*; la primera, la que va del género a la especie, *apò génous epì eídos*, se ejemplifica, como por azar, con lo siguiente: «He aquí mi barco parado» (*neûs dé moi héd' hésteken*), «pues estar anclado es uno de los modos de estar

² Juego de palabras de difícil traducción en castellano. Podría ilustrarse, no obstante, con dos términos vinculados etimológicamente al verbo latino *traho*: «trazo» (*trait*) y «retracción» (*retrait*). Asimismo, la relación entre *tour* y *re-tour* es paralela a la que existe en castellano entre «torna» y «re-torno». Desestimamos dicha traducción en este ensayo por razones contextuales y de coherencia interna, a pesar de la riqueza semántica que, a nuestro juicio, aportaría al presente texto de Derrida (N. del T.).

³ Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1988, 1457b 7-32, pp. 204-206 (N. del T.).

parado». El ejemplo es ya una cita de la *Odisea*⁴. En el atardecer de su vida, la metáfora sigue siendo un tema muy generoso, inagotable, no se lo puede parar; podría comentar indefinidamente la adhesión, la pertenencia previa de cada uno de estos enunciados a un *corpus* metafórico e, incluso, de ahí el *re-trazo*, a un *corpus* metafórico de enunciados a propósito de este viejo tema, de enunciados metafóricos sobre la metáfora. Detengo, en este punto, ese movimiento.

La otra razón que me ha atraído hacia la expresión «viejo tema» es un valor de agotamiento aparente que me parece necesario reconocer de nuevo. Un viejo tema es un tema aparentemente agotado, desgastado hasta el hueso o raído por completo. Ahora bien, ese valor de desgaste (*usure*) y, en primer lugar, de uso (*usage*), ese valor de valor de uso, de utilidad, del uso o de la utilidad como *ser útil* o como *ser usual*, en pocas palabras, todo ese sistema semántico que resumiré con el término *usos* (*us*), habrá desempeñado un papel determinante en la problemática tradicional de la metáfora. La metáfora, probablemente, no es sólo un tema *desgastado* hasta el hueso, sino un tema que habrá mantenido una relación esencial con los *usos*, o con la *usanza* («usanza» es una vieja palabra, una palabra que ya no se usa hoy en día y cuya polisemia requeriría, por sí sola, un análisis completo). Ahora bien, lo que puede parecer desgastado hoy en día en la metáfora es precisamente ese valor de *uso* (*us*) que ha determinado toda su problemática tradicional.

¿Por qué, entonces, volver a los *usos* de la metáfora? ¿Y por qué privilegiar, en ese retorno, el texto firmado con el nombre de Heidegger? ¿Cómo se vincula este problema de los *usos* con la necesidad de privilegiar el texto heideggeriano en esta época de la metáfora, retirada en suspenso y retorno acentuado del trazo que delimita un contorno? Una paradoja agudiza esta pregunta. El texto heideggeriano nos ha parecido ineludible, a otros y a mí mismo, desde el momento en que se trataba de pensar la época mundial de la metáfora en la que decimos encontrarnos, si bien Heidegger sólo ha tratado la metáfora como tal y con ese nombre de forma muy alusiva. Y algo significará esta escasez. Por ello hablo del *texto* heideggeriano: lo hago para subrayar con un trazo suplementario que, para mí, no se trata sólo de considerar las proposiciones enunciadas, los temas y las tesis a propósito de la metáfora en cuanto tal, el contenido de su discurso, que trata de la retórica y de este tropo, sino más bien de su escritura, de su tratamiento de la lengua y, más precisamente, de su tratamiento del trazo, del trazo en todos los sentidos: más precisamente aún, del trazo como palabra de su lengua, del trazo como encentadura que rasga la lengua.

Así pues, Heidegger habría hablado, por consiguiente, muy poco de la metáfora. Se citan siempre dos lugares (*Der Satz vom Grund* y *Unterwegs zur Sprache*)⁵ donde parece que toma posición respecto a la metáfora —o, más exactamente, respecto al concepto retórico-metafísico de metáfora—, y lo hace además como de pasada, con brevedad, lateralmente, en un contexto en el que la metáfora no ocupa el centro. ¿Por qué un texto tan elíptico, tan aparentemente dispuesto a eludir el problema de la

⁴ Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 1982, I 185, p. 103: «Varado allá lejos quedó mi navío» (αὐτὸς δὲ μοι ῥῆδ' ἔσθηκεν) (N. del T.).

⁵ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1957. Trad. cast.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959. Hay versión en castellano: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990, 2.ª ed. (N. del T.).

metáfora, resulta tan necesario a la hora de abordar lo metafórico? O también, reverso de la misma pregunta, ¿por qué un texto que inscribe algo tan decisivo respecto a lo metafórico se habrá mantenido tan discreto, escaso, reservado y retirado respecto a la metáfora en cuanto tal y con ese nombre, con su nombre, en cierto modo, propio y literal? Pues si siempre se hablara metafórica o metonímicamente de la metáfora, ¿cómo determinar el momento en que ésta se convertiría en su propio tema, con su nombre propio? ¿Habría, entonces, una relación esencial entre esa retirada, esa reserva, esa retención y lo que se escribe, metafórica o metonímicamente, sobre la metáfora *bajo* la firma de un Heidegger?

Habida cuenta de la amplitud de esta pregunta y de todas las limitaciones que aquí se nos imponen, comenzando por la del tiempo, sólo pretendo plantearos una breve nota, e incluso, para circunscribir aún más mis palabras, una *nota sobre una nota*. Espero poder convencerlos de ello conforme vayamos avanzando: el hecho de que esta nota apele a otra que se encuentra en un texto firmado por mí, «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», no conlleva que me remita a él como un autor que se cita para prorrogarse indecentemente a sí mismo. Mi gesto es tanto menos complaciente, espero, cuanto que parte de cierta insuficiencia de dicha nota. Lo hago por razones de economía, para ganar tiempo, con el objeto de reconstruir, cuanto antes, un contexto tan amplio y estrictamente determinado como sea posible. Sucede, en efecto, que 1) esta nota (*Márgenes de la filosofía*, n. 19, 269, 266)⁶ se refiere a Heidegger y cita ampliamente uno de los principales pasajes donde éste parece tomar posición respecto al concepto de metáfora; 2) segundo rasgo contextual, esta nota viene requerida por un desarrollo referido a los *usos* (lo usual, el uso, el desgaste) y al recurso a este valor de *uso* en la interpretación filosófica dominante de la metáfora; 3) tercer rasgo contextual, esta nota cita una frase de Heidegger («*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*», «Lo metafórico sólo se da en el interior de la metafísica»)⁷ que Paul Ricœur «discute» —es la palabra que emplea— en *La metáfora viva*, precisamente en el octavo estudio, «Metáfora y discurso filosófico». Y esa frase, a la que Paul Ricœur llama repetidas veces un *adagio*, la sitúa también como «epígrafe», ésa es nuevamente su expresión, de lo que define, tras su discusión con Heidegger, como una «segunda navegación», a saber, la lectura crítica de mi ensayo de 1971 «La mitología blanca». Prefiero citar aquí el tercer apartado de la introducción al octavo estudio: «Hemos de considerar una modalidad completamente diferente —e incluso inversa— de implicación de la filosofía en la teoría de la metáfora. Es inversa a la que hemos examinado en los dos apartados anteriores, pues coloca los supuestos filosóficos en el origen mismo de las distinciones que hacen posible un discurso sobre la metáfora. Esta hipótesis hace algo más que invertir el orden de prioridad existente entre la metáfora y la filosofía: invierte el modo de argumentar en el ámbito de la filosofía. La discusión anterior se desarrolla en el plano de las intenciones declaradas del discurso especulativo, incluso del ontoteológico, y sólo pone en juego el orden de sus razones. En una 'lectura' distinta, se da una connivencia entre el movimiento no confesado de la filosofía y el juego desapercibido de

⁶ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972. Trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988. La segunda cifra, en lo sucesivo, remite a la edición castellana (N. del T.).

⁷ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, op. cit., pp. 88-89. Trad. cast.: p. 89 (N. del T.).

la metáfora. Empleando como epígrafe la afirmación de Heidegger de que 'lo metafórico sólo se da en el ámbito de la metafísica', tomaremos como guía de esta 'segunda navegación' la 'mitología blanca' de Jacques Derrida» (324-325, 347)⁸.

Incluso sin contar con lo que nos implica conjuntamente a Paul Ricœur y a mí mismo en este coloquio, los tres elementos contextuales que acabo de recordar bastarían para justificar que volvamos aquí, una vez más, a la breve frase de Heidegger, pues dichos elementos me comprometen a desarrollar, al mismo tiempo, la nota que le dediqué hace siete u ocho años.

Me parece que Paul Ricœur, en su discusión, no ha advertido el lugar y el alcance de esta nota; si me permito llamar la atención sobre esto a título puramente preliminar, no es, en modo alguno, por espíritu de contradicción, por defender o atacar determinadas posiciones, sino únicamente para aclarar mejor las premisas de la lectura de Heidegger que intentaré llevar a cabo a renglón seguido. Lamento tener que limitarme, por falta de tiempo, a algunas indicaciones de principio; no me será posible ajustar mi argumentación a toda la riqueza de *La metáfora viva*, y dar testimonio, de este modo, de mi reconocimiento a Paul Ricœur mediante un análisis detallado, aunque éste tuviera que acentuar el desacuerdo. Cuando digo «desacuerdo», como vais a ver, estoy simplificando. Su lógica, a veces, es desconcertante: a menudo, el hecho de suscribir algunas proposiciones de Ricœur es lo que me hace protestar cuando veo que las contraponen a las mías como si no pudieran ya leerse en lo que he escrito. Me limitaré, a modo de ejemplo, a dos de los rasgos más generales, los que orientan toda la lectura de Ricœur, para volver a emplazar el lugar de un debate posible, más que para abrirlo y mucho menos para cerrarlo. Quien quiera participar en él dispone ahora, al respecto, de un *corpus* amplio y preciso.

Primer rasgo. Ricœur subordina toda su lectura de «La mitología blanca» a su lectura de Heidegger y del llamado «adagio», como si yo sólo hubiese intentado llevar a cabo una extensión o una radicalización *continua* del movimiento heideggeriano. De ahí la función del epígrafe. Todo ocurre como si yo sólo hubiese generalizado lo que Ricœur llama la «crítica restringida» de Heidegger y la hubiese ampliado desmesuradamente, más allá de todo límite. Paso —dice Ricœur— «de la crítica restringida de Heidegger a la 'deconstrucción' sin límite de Jacques Derrida en 'La mitología blanca'» (362, 386). Algo más adelante, conforme al mismo gesto de asimilación o, al menos, de derivación continua, apela Ricœur a la figura de un «núcleo teórico común a Heidegger y a Derrida, a saber, la presunta connivencia entre la pareja metafórica de lo propio y de lo figurado y la pareja metafísica de lo visible y de lo invisible» (373, 398).

Esta asimilación continuista o esta filiación me han sorprendido, pues había señalado precisamente una reserva clara y sin equívoco, en mi nota sobre Heidegger, a propósito de estas parejas y especialmente de la pareja visible/invisible o sensible/inteligible; una reserva que, incluso, al menos literalmente, se asemeja a la de Ricœur. Por consiguiente, veo que se me objeta, tras la asimilación a Heidegger, una objeción cuyo principio yo mismo había formulado con anterioridad. Se encuentra en la pri-

⁸ P. Ricœur, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975. La segunda cifra corresponde a la edición española: *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980 (N. del T.).

mera línea de la nota 19 (perdonadme estas citas, pero son útiles para la claridad y la economía de este coloquio): «Esto explica la desconfianza que le inspira a Heidegger el concepto de metáfora [subrayo: *el concepto* de metáfora]. En *El principio de razón*⁹, insiste, sobre todo, en la oposición sensible/no sensible, rasgo importante, pero no el único ni sin duda el primero en aparecer ni el más determinante del valor de metáfora» (*Márgenes*, 269, 266).

¿No es esta reserva lo suficientemente clara como para excluir, al menos en este punto, no sólo el «núcleo teórico común» (aparte de que no hay aquí, por razones esenciales, ni núcleo ni, sobre todo, núcleo teórico), sino también la connivencia entre las dos parejas consideradas? Al respecto, me atengo a lo que se dice claramente en esta nota. Lo hago por deseo de concisión, pues en realidad toda «La mitología blanca» cuestiona constantemente la interpretación corriente y comúnmente filosófica (incluso en Heidegger) de la metáfora como transferencia de lo sensible a lo inteligible, junto al privilegio atribuido a este tropo (incluido Heidegger) en la deconstrucción de la retórica metafísica.

Segundo rasgo. Toda la lectura de «La mitología blanca» propuesta en *La metáfora viva* está vinculada a lo que Ricœur distingue como «dos afirmaciones de la enmarañada demostración de Jacques Derrida» (362, 386). Una de ellas sería, pues, ésta de la que acabamos de hablar, a saber, dice Ricœur, «la unidad profunda de la transferencia metafórica y de la transferencia analógica del ser visible al ser inteligible» (*ibid.*). Acabo de subrayar que esta afirmación no es mía, sino que la trato de un modo, por decirlo rápidamente, deconstructivo. La segunda afirmación se referiría a los *usos* y a lo que Ricœur llama «la eficacia de la metáfora gastada» (363, 388). En un primer momento, Ricœur había reconocido que el juego trópico de «La mitología blanca» respecto a la palabra «desgaste» (*usure*)¹⁰ no se limitaba al desgaste como erosión, empobrecimiento o extenuación, al desgaste del uso, de lo usado o de lo gastado. Pero, posteriormente, Ricœur deja de tener en cuenta lo que introduce la complicación de lo que él mismo llama «una táctica desconcertante» (365, 389), que no responde a una especie de perversidad manipuladora o triunfante por mi parte, sino a la estructura intratable en la que nos encontramos de antemano implicados y deportados. Así pues, Ricœur no tiene luego nada en cuenta esa complicación y reduce todo mi propósito a la afirmación que precisamente cuestiono, lejos de asumirla, a saber, que la relación de la metáfora con el concepto y, en general, el proceso de la metaforicidad se podrían comprender mediante el concepto o el esquema del desgaste como devenir-usado o devenir-gastado, y no como usura en otro sentido, como producción de plusvalía según unas leyes distintas a las de una capitalización continua y linealmente acumulativa; lo cual, no sólo me ha llevado a otros campos problemáticos (por decirlo rápidamente, psicoanalíticos, económico-políticos o genealógicos en el sentido nietzscheano), sino a deconstruir lo que se encuentra dogmatizado o acreditado en ellos. Ahora bien, Ricœur dedica un amplio análisis a criticar este motivo de la metáfora «gastada», a demostrar que «la hipótesis de una

⁹ Se refiere, evidentemente, a *Der Satz vom Grund*, traducido al francés con el título *Le principe de raison*, París, Gallimard, 1962 (N. del T.).

¹⁰ El término francés *usure* significa tanto 'desgaste' o 'deterioro' como 'usura'. De aquí el juego de palabras apreciado por Ricœur en «La mitología blanca» (N. del T.).

fecundidad específica de la metáfora gastada es rebatida con fuerza por el análisis semántico expuesto en los estudios anteriores. [...] el estudio de la lexicalización de la metáfora de Le Guern, por ejemplo, contribuye ampliamente a disipar el falso enigma de la metáfora gastada [...]» (368, 392-393).

También aquí, en la medida en que suscribo esa proposición, no estoy de acuerdo con Ricœur cuando me atribuye, para «rebatirlos», enunciados que yo mismo había empezado cuestionando. Ahora bien, eso es lo que he hecho constantemente en «La mitología blanca» e, incluso, hasta un punto de explicitación literal por encima de toda sospecha, desde el «Exergo» (desde el capítulo titulado «Exergo»)¹¹ y después, otra vez, en el contexto inmediato de la nota sobre Heidegger, en el párrafo mismo donde se encuentra la cita de esa nota. El «Exergo» anuncia claramente que no se trata de dar crédito al esquema de los *usos*, sino de deconstruir un concepto filosófico, una construcción filosófica edificada sobre ese esquema de la metáfora gastada, o que privilegia, por motivos significativos, el tropo llamado metáfora:

Había que someter también ese valor de *desgaste* a la interpretación. Dicho valor parecía estar vinculado sistemáticamente a la perspectiva metafórica. Lo encontraremos allí donde se privilegia el tema de la metáfora. También es una metáfora que conlleva un *presupuesto continuista*: la historia de una metáfora no tendría esencialmente el ritmo de un desplazamiento, con rupturas, reinscripciones en un sistema heterogéneo, mutaciones, separaciones sin origen, sino el de una erosión progresiva, el de una pérdida semántica regular, el de un agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo. Abstracción empírica sin extracción fuera del suelo natal [...]. Este rasgo —el concepto de desgaste— no forma parte, indudablemente, de una configuración histórico-teórica limitada, sino, más probablemente, del concepto mismo de metáfora y de la amplia secuencia metafísica que éste determina o lo determina. Para comenzar, nos vamos a interesar por dicha secuencia (256, 255).

La expresión «amplia secuencia metafísica» lo muestra claramente: no trataba, a mi juicio, de considerar «la» metafísica como la unidad homogénea de un conjunto. Nunca he creído en la existencia o en la consistencia de algo así como *la* metafísica. Lo recuerdo para responder a otra sospecha de Ricœur. He podido llegar a decir, al tener en cuenta tal o cual fase demostrativa o una exigencia contextual determinada, «la» metafísica o «la» clausura de «la» metafísica (expresión que constituye el blanco al que apunta *La metáfora viva*), pero también he propuesto muy a menudo en otros lugares y asimismo en «La mitología blanca» que no se daría «la» metafísica, no siendo en este punto la «clausura» el límite circular que bordea un campo homogéneo, sino una estructura más retorcida, que intentaría llamar actualmente con otra figura: «invaginada». La representación de una clausura lineal y circular en torno a un espacio homogéneo es, precisamente —éste es el tema en el que más insisto—, una autorrepresentación de la filosofía en su lógica ontoenciclopédica. Podría multiplicar las citas, a partir de «La diferencia»¹², donde se decía, por ejemplo, que el «texto de

¹¹ «Exergo» es el título de la primera sección de «La mitología blanca». Vid. *Marges de la philosophie*, op. cit., pp. 249-261. Trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 249-259 (N. del T.).

¹² J. Derrida, «La différence», en *Marges de la philosophie*, op. cit., pp. 1-29. Trad. cast.: «La diferencia», en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 37-62 (N. del T.).

la metafísica» no está «rodeado sino atravesado por su límite», «señalado en su interior por el surco múltiple de su margen», «huella simultáneamente trazada y borrada, simultáneamente viva y muerta» (25, 59). Me limito a las siguientes líneas de «La mitología blanca», cercanas a la nota (274, 270):

Cada vez que una retórica define la metáfora, implica, no sólo una filosofía, sino una red conceptual en la que se constituye *la* filosofía. Cada hilo de esta red configura, además, un *giro*; podría decirse una metáfora si esta noción no resultase aquí demasiado derivada. Lo definido está implicado, por consiguiente, en el definidor de la definición. Como es obvio, no se reclama, en este punto, ningún tipo de *continuum* homogéneo que remitiría siempre la tradición a sí misma, tanto la de la metafísica como la de la retórica. Sin embargo, si no se comenzase prestando atención a estas exigencias más duraderas, ejercidas a partir de una largísima cadena sistemática, si no se hiciese el esfuerzo de delimitar su funcionamiento general y sus límites efectivos, correríamos el riesgo de tomar los efectos más derivados por los rasgos originales de un subconjunto histórico, de una configuración identificada apresuradamente, de un cambio imaginario o marginal. Mediante una precipitación empirista e impresionista hacia presuntas diferencias, en realidad, hacia secciones principalmente lineales y cronológicas, se iría de descubrimiento en descubrimiento. ¡Una ruptura a cada paso! Presentaríamos, por ejemplo, como fisionomía propia de la retórica del «siglo XVIII» un conjunto de rasgos heredados (como el privilegio del nombre), a pesar de no estar en una línea recta, con todo tipo de separaciones y de desigualdades de transformación, de Aristóteles o de la Edad Media. Nos vemos remitidos, en este punto, al programa, que hay que elaborar por completo, de una nueva delimitación de cada *corpus* y de una nueva problemática de las firmas.

Dado que se ha indicado entre paréntesis el «privilegio del nombre», aprovecho para subrayar que, al igual que Paul Ricœur, he cuestionado continuamente —en «La mitología blanca» y en otros lugares, con una insistencia que puede llegar a cansar, pero que en todo caso no puede descuidarse— el privilegio del nombre y de la palabra, junto a todas esas «concepciones semióticas que —como dice acertadamente Ricœur— imponen la primacía de la denominación». A esa primacía, he contrapuesto habitualmente la atención al motivo sintáctico, que domina en «La mitología blanca» (cf. 317, 305, por ejemplo). Me ha sorprendido, pues, una vez más, verme criticado por el lado al que había aplicado la crítica. Diría lo mismo y *a fortiori* en el caso del problema del etimologismo o de la interpretación del *idion* aristotélico si tuviera tiempo. Todos estos malentendidos están vinculados sistemáticamente a la atribución a «La mitología blanca» de una tesis que se confunde precisamente con el supuesto al que me he enfrentado encarnizadamente, a saber, un concepto de metáfora dominado por el concepto de desgaste como *estar-gastado* o *devenir-gastado*, con toda la maquinaria de sus implicaciones. En la gama ordenada de esas implicaciones, se encuentra una serie de oposiciones, entre las que se halla precisamente la de la metáfora viva y la metáfora muerta. Decir, como hace Ricœur, que «La mitología blanca» convierte la muerte o la metáfora muerta en su consigna supone un abuso, marcándola con aquello de lo que se desmarca claramente, por ejemplo, cuando dice que hay dos muertes o dos autodestrucciones de la metáfora (y cuando hay dos muertes, el problema de *la* muerte es sumamente complicado), o también, por ejem-

plo, para terminar con este aparente *pro domo*, en ese párrafo en el que se encuentra la cita de esa nota que hoy en día reclama esta otra:

Al valor de desgaste (*Abnutzung* [término de Hegel al que le aplico el análisis deconstructivo, en lugar de basarme en él, como quisiera Ricœur: me apoyo en él como en un texto pacientemente estudiado, pero no me baso en él]), cuyas implicaciones ya hemos apreciado, corresponde, en este punto, la oposición entre metáforas efectivas y metáforas borradas. Aquí nos encontramos con un rasgo casi constante de los discursos sobre la metáfora filosófica: habría metáforas inactivas a las que cabe negarles todo interés, pues el autor *no pensaba en ellas* y el efecto metafórico se estudiaba en el terreno de la conciencia. A la diferencia entre las metáforas efectivas y las metáforas extinguidas corresponde la oposición entre metáforas vivas y metáforas muertas (268-269, 265).

He dicho anteriormente por qué me parecía necesario, al margen de toda defensa *pro domo*, comenzar reubicando la nota sobre Heidegger que hoy quisiera anotar y reactivar. Al mostrar en qué medida la lectura de «La mitología blanca» hecha por Paul Ricœur, en sus dos premisas más generales, me parecía, por así decirlo, demasiado vivamente metafórica o metonímica, no quería, desde luego, ni polemizar ni extender mis cuestiones a una amplia sistemática que se limita tan poco al estudio octavo de *La metáfora viva*, como «La mitología blanca» se reduce a las dos afirmaciones aisladas que Ricœur ha querido atribuirle. Por volver a considerar la consigna de Ricœur, la «intersección» que acabo de señalar no concentra en un punto la diferencia entre ambos ni siquiera el alejamiento inconmensurable de los trayectos que se cruzan en él, como unas paralelas —diría de inmediato Heidegger— pueden cortarse en el infinito. Sería el último en rechazar una crítica con el pretexto de que es metafórica o metonímica, o ambas cosas a la vez. De algún modo, toda lectura lo es; la división no tiene lugar entre una lectura trópica y una apropiada o literal, justa y verdadera, sino entre capacidades trópicas. Por consiguiente, dejando a un lado intacta, de reserva, la posibilidad de una lectura completamente distinta de ambos textos, «La mitología blanca» y *La metáfora viva*, regreso finalmente a la nota anunciada sobre una nota.

Se me impone ahora un problema para el que busco un título lo más breve posible. Le busco, por razones de economía, un título tan formalizador y, en consecuencia, tan económico como sea posible: pues bien, dicho título es, precisamente, la *economía*. Mi problema es la economía. ¿Cómo, conforme a las exigencias, en primer lugar, temporales de este coloquio, determinar el hilo conductor más unificador y más denso posible a través de tantos trayectos virtuales como existen en el inmenso *corpus*, como suele decirse, de Heidegger y en su escritura enmarañada? ¿Cómo ordenar las lecturas, interpretaciones o reescrituras que trato de proponer sobre ella? Hubiera podido escoger, entre las distintas posibilidades, la que acaba de presentármese con el nombre de trenzado, de entrelazamiento, que me interesa mucho desde hace tiempo y en la que trabajo de otro modo en este momento. Con el nombre alemán de *Geflecht*, desempeña un papel discreto, aunque irreductible, en «Der Weg zur Sprache» (1959)¹³ para designar ese entrelazamiento singular, único, entre *Sprache* (palabra que no traduciré, con el

¹³ Incluido en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 239-268. Trad. cast.: «El camino al habla», en *De camino al habla*, op. cit., pp. 215-243 (N. del T.).

fin de no tener que escoger entre *lenguaje*, *lengua* y *habla*) y camino (*Weg*, *Bewegung*, *Bewegen*, etc.); entrelazamiento que liga y desliga (*entbindende Band*) al que nos vemos remitidos continuamente, según un círculo que Heidegger nos propone pensar o practicar de modo distinto a una regresión o a un círculo vicioso. El círculo es un «caso particular» del *Geflecht*. Al igual que el *camino*, el *Geflecht* no es una figura entre otras. Estamos ya implicados en ella, entrelazados de antemano, cuando queremos hablar de *Sprache* y de *Weg*, que están «ante nosotros por anticipado» (*uns stets schon voraus*).

Pero, tras una primera anticipación, he tenido que decidir dejar en suspenso este tema: no hubiese sido lo bastante económico. Ahora bien, tengo que hablar aquí de economía de un modo económico. Debido, al menos, a cuatro motivos, que enuncio algebraicamente.

a. Economía para articular lo que voy a decir sobre la otra posible trópica de la *usura* (*usure*), la del interés, la de la plusvalía, del cálculo fiduciario o de la tasa usuraria, que Ricœur ha señalado, aunque la ha dejado en la incertidumbre, cuando el caso es que comporta un suplemento heterogéneo y discontinuo, una separación trópica irreductible a la del estar-gastado o usado.

b. Economía para articular esa posibilidad con la ley-de-la-casa y la ley de lo propio, *oiko-nomía*, lo cual me había hecho reservar una suerte particular a los dos motivos de la luz y de la morada. («Morada prestada», dice Du Marsais, en su definición metafórica de la metáfora: «La metáfora es una especie de Tropo; la palabra que empleamos en la metáfora es considerada en un sentido distinto a su sentido propio: *está*, por decirlo así, en una *morada prestada*, dice un antiguo; algo que es esencial y común a todos los Tropos»)¹⁴.

c. Economía para poner rumbo, si puede decirse así, hacia ese valor de *Ereignis*, tan difícil de traducir, y cuya familia (*ereignen*, *eigen*, *eigens*, *enteignen*) se cruza, de forma cada vez más densa, en los últimos textos de Heidegger, con los temas de lo propio, de la propiedad, de la apropiación o de la desapropiación, por una parte, con el de la luz, el claro o el ojo, por otra (Heidegger dice que sobreentiende *Er-äugnis* en *Ereignis*), y, por último, en su uso corriente, con lo que *viene* como acontecimiento: ¿cuál es el lugar, el tener-lugar, el acontecimiento metafórico o el acontecimiento de lo metafórico? ¿Qué pasa, hoy en día, con la metáfora?

d. Economía, por último, pues a mi juicio la consideración económica me parece que guarda una relación esencial con esas determinaciones del paso o del abrirse paso de acuerdo con los modos de la transferencia o de la traducción (*Übersetzen*), que, en mi opinión, han de vincularse, en este punto, al problema de la transferencia metafórica (*Übertragung*). Debido a esta economía de la economía, he propuesto darle a este discurso el título de *retirada*. No «economías», en plural, sino «retirada».

¿Por qué retirada y por qué retirada de la metáfora?

Estoy hablando en lo que llamo o, mejor dicho, se llama *mi* lengua o, de un modo más oscuro, *mi* «lengua materna». En «*Sprache und Heimat*»¹⁵ (texto sobre Hebbel de 1960 del que tendríamos mucho que aprender acerca de la metáfora, del

¹⁴ Vid. C. Du Marsais, *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, París, Dabo-Butschert, 1730. Editado posteriormente, junto al *Traité des Figures ou la Rhétorique décryptée* de J. Paulhan, en París, Le Nouveau Commerce, 1977 (N. del T.).

¹⁵ M. Heidegger, «*Sprache und Heimat*», en *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., Klostermann, 1983, vol. 13, pp. 155-180 (N. del T.).

gleich de *Vergleich* y de *Gleichnis*, etc., pero que no se presta a la aceleración de un coloquio), Heidegger dice que en el dialecto, otro término para *Mundart*, en el idioma, se enraíza *das Wesenssprache*, y si el idioma es la lengua de la madre, en él se enraíza también «*das Heimische des Zuhaus, die Heimat*»¹⁶. Y añade: «*Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache*»¹⁷. Conforme a un movimiento cuya ley vamos a analizar, esa inversión nos induciría a pensar que, no sólo el *ídiom* del *idioma*, lo propio del dialecto, se da como la madre de la lengua, sino que, lejos de saber previamente lo que es una madre, sólo podemos aproximarnos a la esencia de la maternidad mediante esa inversión. La lengua materna no sería una metáfora para determinar el sentido de la lengua, sino el giro esencial para comprender lo que quiere decir «la madre».

¿Y el padre? ¿Y lo que llamamos *padre*? Éste intentaría ocupar el lugar de la forma, de la lengua formal. Un lugar que es insostenible y que, por consiguiente, no puede *intentar* ocuparlo, hablando sólo en esta medida la lengua del padre, a no ser en su dimensión formal. En suma, ese lugar y ese proyecto imposibles son lo que Heidegger llamaría, al comienzo de «*Das Wesen der Sprache*»¹⁸, «metalenguaje» (*Metasprache, Übersprache, Metalinguistik*) —o Metafísica—. Pues, en última instancia, uno de los nombres dominantes para ese proyecto imposible y monstruoso del padre, así como para ese dominio de la forma por la forma, es realmente «Metafísica». Heidegger insiste en ello: «metalingüística» no sólo «suenan» como «metafísica», sino que es la metafísica de la «tecnificación» integral de todas las lenguas; está destinada a producir un «instrumento de información único, funcional e interplanetario». «*Metasprache* y *Sputnik*... son lo mismo»¹⁹.

Sin ahondar en todos los problemas que se acumulan en este punto, señalaré, en primer lugar, que en «mi lengua» la palabra *retirada* (*retrait*) posee una polisemia bastante rica. De momento, dejo abierta la cuestión de saber si esta polisemia está regulada o no por la unidad de un foco o de un horizonte de sentido que le prometa una totalización o una ensambladura sistemática. Esa palabra se me ha impuesto por motivos económicos (ley del *oikos* y del idioma, una vez más), teniendo en cuenta, o intentándolo, sus capacidades de traducción, de captura o de captación traductora, de traducción o de traslación en el sentido tradicional e ideal: traslado de un significado intacto al vehículo de otra lengua, de otra patria o patria; o también, en el sentido más inquietante y violento, una captura captadora, seductora y transformadora (más o menos regulada y fiel; pero, ¿cuál es, entonces, la ley de esta fidelidad violenta?) de una lengua, de un discurso y de un texto mediante otro discurso, otra lengua y otro texto que pueden, al mismo tiempo, como va a ser aquí el caso, violar con el mismo gesto su propia lengua materna, cuando importe y exporte de ella la máxima energía e información. He considerado la palabra *retirada* —intacta y forzada a la vez, a salvo en mi lengua y simultáneamente alterada— la más apropiada para captar la mayor can-

¹⁶ «lo natal del hogar, el suelo natal» (N. del T.).

¹⁷ *Ibid.*, p. 156: «El dialecto no es sólo la lengua de la madre, sino a la vez y de antemano la madre de la lengua» (N. del T.).

¹⁸ Título de las tres conferencias pronunciadas en el *Studium Generale* de la Universidad de Friburgo en diciembre de 1957 y febrero de 1958 que serían recogidas posteriormente en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 157-216. Trad. cast.: «La esencia del habla», en *De camino al habla*, op. cit., pp. 141-194 (N. del T.).

¹⁹ *Ibid.*, p. 160. Trad. cast.: p. 144 (N. del T.).

tividad de energía y de información del texto heideggeriano, dentro del contexto en el que nos movemos y sólo en los límites del mismo. Aquí voy a intentar con vosotros esto mismo, a saber, poner a prueba (junto a vuestra paciencia), de un modo obviamente esquemático y programático, dicha transferencia. Empiezo.

I. *Primer rasgo*. Vuelvo a comenzar por esos dos pasajes aparentemente alusivos y digresivos en los que Heidegger plantea con celeridad la pertenencia *del* concepto de metáfora, como si sólo hubiese uno, a *la* metafísica, como si sólo hubiese una y como si toda ella conformase una unidad. El primer pasaje, como he recordado anteriormente, es el que cito en la nota («*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*»). El otro, en la conferencia triple «*Das Wesen der Sprache*» (1957), dice entre otras cosas: «*Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung 'Worte wie Blumen' für eine Metapher halten*» (207). «Seguiríamos dependiendo de la metafísica si quisiéramos considerar como una metáfora esa expresión de Hölderlin en el giro 'palabras como flores'» (185).

Debido indudablemente a su forma unívoca y sentenciosa, estos dos pasajes han constituido el único foco del debate que se ha entablado acerca de la metáfora en Heidegger en un artículo de Jean Greisch, «*Les mots et les roses, la métaphore chez Martin Heidegger*»²⁰, por una parte, y, por otra, más tarde en *La metáfora viva* (1975). Ambos análisis se orientan de modo distinto. El ensayo de Greisch se reconoce más próximo al movimiento emprendido en «*La mitología blanca*». Sin embargo, ambos textos tienen en común los motivos siguientes, que voy a recordar rápidamente sin repetir lo que he dicho anteriormente sobre *La metáfora viva*. El primer motivo, con el que no estoy de acuerdo, aunque no me extenderé al respecto, por haberlo hecho ya y por tener que hacerlo de nuevo en otros lugares (principalmente en *Glas*, «*Le sans de la coupure pure*», «*Survivre*», etc.)²¹, es el motivo ontoantológico de la flor. Greisch y Ricœur identifican lo que digo de las flores secas al final de «*La mitología blanca*» con lo que Heidegger le reprocha a Gottfried Benn: transformar el poema de Hölderlin en un «herbario», en una colección de plantas disecadas. Greisch habla de una similitud entre la actitud de Benn y la mía. Y Ricœur utiliza este motivo del herbario y de la interpretación de Benn como transición hacia el tema de «*La mitología blanca*». Por múltiples motivos, que no tengo tiempo de enumerar, leería eso de un modo por completo diferente. Pero, de momento, me interesa más el otro motivo común a Greisch y a Ricœur, a saber, que el poder metafórico del texto heideggeriano es más rico, más determinante que su tesis sobre la metáfora. La metafóricidad del texto de Heidegger desbordaría lo que él mismo dice temáticamente, a modo de denuncia simplificadora, sobre el llamado concepto «metafísico» de la metáfora (Greisch, 441 y ss., Ricœur, 359, 383). Suscribiría de buen grado esa afirmación. Sin embargo, falta determinar el sentido y la necesidad que vinculan entre sí esa denuncia aparentemente unívoca, simplificadora y reductora del concepto «metafísico» de metáfora y, por otra parte, la potencia aparentemente metafórica de un texto cuyo autor no quie-

²⁰ J. Greisch, «*Les mots et les roses, la métaphore chez Martin Heidegger*», en *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, n.º 57, 1973. Vid. Greisch, J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les mots et les choses*, París, Beauchesne, 1987 (N. del T.).

²¹ J. Derrida, *Glas*, París, Galilée, 1974. Extracto publicado en castellano en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, «Suplementos», n.º 32, 1992. «*Le sans de la coupure pure*», en *La vérité en peinture*, París, Flammarion, 1978. «*Survivre*», en *Parages*, París, Galilée, 1986 (N. del T.).

re ya que se considere «metafórico», ni siquiera a través de un concepto perteneciente a la metalingüística o a la retórica, aquello que, en ese texto, pasa de largo y pretende pasar de largo de la metáfora. La primera respuesta esquemática que voy a dar, con el título de la retirada, sería la siguiente. El concepto llamado «metafísico» de la metáfora pertenecería a *la* metafísica en la medida en que ésta corresponde, en la epocalidad de sus épocas, a una *epoché*, dicho de otro modo, a una retirada en suspenso del ser, a lo que se traduce a menudo por retirada, reserva o abrigo, ya se trate de *Verborgenheit* (estar-oculto), de ocultamiento o de velamiento (*Verhüllung*). El ser se retiene, se oculta, se sustrae, *se retira* (*sich entzieht*) en ese movimiento de retirada que es indisoluble, según Heidegger, del movimiento de la presencia o de la verdad. Al retirarse cuando se muestra o se determina *como* o *con* ese modo de ser (por ejemplo, como *eídos*, de acuerdo con la separación o la oposición visible/invisible que constituye el *eídos* platónico), ya se determine, pues, como *óntos ón* con la forma del *eídos* o con cualquier otra, el ser se somete ya, *dicho de otro modo, sozusagen, so to speak*, a una especie de desplazamiento metafórico-metonímico. Toda la llamada historia de la metafísica occidental sería un amplio proceso estructural donde la *epoché* del ser, al retenerse, al mantenerse éste retirado, tomaría o, mejor dicho, *presentaría* una serie (entrelazada) de maneras, giros y modos, es decir, de figuras o de pasos trópicos, que se intentan describir con ayuda de conceptos retóricos. Cada uno de estos términos —forma, manera, giro, modo o figura— se encontraría ya en situación trópica. Conforme a esta *tentación*, «la» metafísica no sería sólo el recinto en el que se habría producido y encerrado *el* concepto de *la* metáfora. *La* metafísica no habría construido y tratado sólo *el* concepto de metáfora, por ejemplo, a partir de una determinación del ser como *eídos*; ella misma estaría en situación trópica respecto al ser o al pensamiento del ser. Esta metafísica *como* trópica y, singularmente, como desvío metafórico, correspondería a una *retirada* esencial del ser: al no poder revelarse, presentarse, de no ser disimulándose en la «especie» de una determinación epocal, en la especie de un *como* que borra su *como tal* (el ser *como eídos*, *como* subjetividad, *como* voluntad, *como* trabajo, etc.), el ser sólo podría nombrarse en una separación metafórico-metonímica. Estaríamos, entonces, tentados de decir: lo metafísico, que corresponde en su discurso a la retirada del ser, tiende a concentrar, en la semejanza, todas sus separaciones metonímicas en una gran metáfora del ser o del pensamiento del ser. Esta concentración es *la* lengua de *la* metafísica.

¿Qué pasaría, entonces, con la metáfora? Todo, la totalidad de lo ente. Pasaría lo siguiente: habría que pasar de largo de ella sin poder hacerlo. Y esto define la estructura de las retiradas que me interesan en este punto. Por una parte, se ha de poder pasar de largo de ella, pues la relación de la metafísica (ontoteológica) con el pensamiento del ser, esa relación (*Bezug*) que señala la retirada (*Entziehung*) del ser, ya no puede llamarse —*literalmente*— metafórica desde el momento en que su uso (hablo del uso, del hacerse-usual de la palabra, y no de su sentido original, al que nunca se ha referido nadie, y menos yo) se ha establecido a partir de esa pareja de oposición metafísica para describir relaciones entre los entes. Dado que el ser no es nada, dado que no es un ente, no podrá decirse o nombrarse *more metaphorico*. Y, por consiguiente, no tiene, en ese contexto del uso metafísico dominante de la palabra «metáfora», un sentido propio o literal que pudiera ser mentado metafóricamente por la metafísica. Luego, si a propósito del ser no puede hablarse metafóricamente, tampoco puede

hablarse de él propia o literalmente. Del ser se hablará siempre *cuasimetafóricamente*, mediante una metáfora de la metáfora, con el exceso de un trazo suplementario, de un *re-trazo*, de un pliegue suplementario metafórico que expresa esa retirada, al repetir desplazándola la metáfora intrametafísica, la que la retirada del ser habrá hecho posible. La gráfica de esta retirada tendría el aspecto siguiente, que describo sumariamente:

1. Lo que Heidegger llama *la metafísica* corresponde a una retirada del ser. Por consiguiente, la metáfora como concepto llamado metafísico corresponde a una retirada del ser. El discurso metafísico, que produce y contiene el concepto de metáfora, es en sí mismo cuasimetafórico respecto al ser: es, por tanto, una metáfora que engloba el concepto estrecho-restringido-estricto de metáfora que, en sí mismo, sólo tiene un sentido estrictamente metafórico.

2. El discurso llamado metafísico sólo puede ser desbordado, *en la medida en que* corresponde a una retirada del ser, conforme a una retirada de la metáfora *como* concepto metafísico, de acuerdo con una retirada de lo metafísico, con una retirada de la retirada del ser. Pero como esa retirada de lo metafórico no deja el sitio libre a un discurso de lo propio o de lo literal, tendrá, a la vez, el sentido del re-pliegue, de lo que se retira como una ola en la playa, de un re-torno, de la repetición que sobrecarga con un trazo suplementario, con una metáfora de más, con un *re-trazo* metafórico, un discurso cuyo reborde ya no puede determinarse mediante una línea simple, mediante un trazo lineal e imposible de descomponer. Este trazo tiene la multiplicidad interna, la estructura plegada-replegada de un *re-trazo*. La retirada de la metáfora da lugar a una generalización abismal de lo metafórico –metáfora de metáfora en los dos sentidos– que ensancha los bordes o, mejor dicho, los invagina. No quiero extenderme en el desarrollo de esta paradoja; sólo saco de ella, apresuradamente, dos conclusiones provisionales.

1. La palabra, hasta cierto punto «francesa», *retrait* (retirada), *no es*, a mi juicio, *demasiado abusiva* para traducir la *Entziehung*, el *Sich-Entziehen* del ser, en la medida en que éste, al quedarse en suspenso, al ocultarse, al sustraerse, al velarse, etc., se retira a su cripta. La palabra francesa es apropiada, en esta medida, en la medida del «punto demasiado abusivo» (una «buena» traducción ha de *abusar* siempre), para designar el movimiento esencial y en sí mismo doble, equívoco, que hace posible en el texto de Heidegger todo esto de lo que ahora mismo estoy hablando. La retirada del ser, en su ser-retirada, da lugar a la metafísica como ontoteología que produce el concepto de metáfora, que se produce y se denomina de modo cuasimetafórico. Para pensar el ser en su retirada, habría que dejar, por consiguiente, que se produjera o que se *redujera* una retirada de la metáfora que, sin embargo, al no dejar sitio a nada *opuesto*, susceptible de ser opuesto a lo metafórico, extenderá ilimitadamente todo trazo metafórico y le añadirá una plusvalía suplementaria. En este punto, la palabra *re-trazo* (trazo de más para suplir la retirada que sustrae, *re-trazo* que dice al mismo tiempo, con un trazo, más y menos) sólo designa el retorno generalizador y suplementario con una especie de violencia cuasicatacrética, con una especie de abuso que impongo a la lengua, con un abuso que espero que esté justificado, debido a la necesidad de una buena formalización económica. *Retirada* no es ni una traducción ni una no-traducción (en el sentido corriente) del texto heideggeriano; no es ni propio ni literal, ni figurado ni metafórico. «Retirada del ser» no puede tener un sentido lite-

ral o propio en la medida en que el ser no es *algo*, un ente determinado que podamos designar. Por la misma razón, como la retirada del ser da lugar tanto al concepto metafísico de metáfora como a su retirada, la expresión «retirada del ser» no es *stricto sensu* metafórica.

2. Segunda conclusión provisional: debido a esta invaginación quiasmática de los bordes y dado que la palabra *retirada* no funciona aquí ni literal ni metafóricamente, no sé lo que quiero decir antes de pensar, podríamos decir, la retirada del ser como retirada de la metáfora. En lugar de proceder a partir de una palabra o de un sentido conocido o determinado (la retirada) para pensar qué pasa con ella respecto al ser y a la metáfora, sólo llegaré a comprender, entender, leer, pensar o dejar que se manifieste la retirada en general tras la retirada del ser como retirada de la metáfora en todo el potencial polisémico y diseminador de la retirada. Dicho de otro modo: si se pretendiese entender la *retirada-de* como una metáfora, nos encontraríamos con una metáfora curiosa, trastornadora, casi *catastrófica*, catastrópica: tendría por objeto enunciar algo nuevo, todavía inaudito, sobre el vehículo y no sobre el tema aparente del tropo. *Retirada-del-ser-o-de-la-metáfora* nos permitiría pensar menos el ser o la metáfora que el ser o la metáfora *de la retirada*, a fin de permitirnos pensar la vía y el vehículo, o su abrirse paso. Habitualmente, usualmente, una metáfora pretende procurarnos un acceso a lo desconocido y a lo indeterminado dando un rodeo por algo familiar reconocible. «El atardecer», experiencia común, nos ayuda a pensar la vejez, cosa mucho más difícil de pensar o de vivir, como atardecer de la vida, etc. Según este esquema corriente, sabríamos de modo familiar lo que quiere decir *retirada* y, a partir de aquí, intentaríamos pensar la retirada del ser o de la metáfora. Ahora bien, lo que ocurre aquí es que, por una vez, sólo podemos pensar el trazo del re-trazo después de pensar esa diferencia óntico-ontológica en cuya retirada se habría trazado, junto con el reborde de la metafísica, la estructura corriente del uso metafórico.

Esta catástrofe invierte, por tanto, el trayecto metafórico cuando la metaforicidad, al resultar desbordante, no se deja ya contener en su llamado concepto «metafísico». ¿Llegaría a generar esta catástrofe un deterioro general, una desestructuración del discurso —del de Heidegger, por ejemplo—, o bien daría lugar a una simple conversión del sentido, que repetiría en su profundidad la circulación del círculo hermenéutico? No sé si se trata de una alternativa, pero, si lo es, no sería capaz de responder a dicha pregunta, y no sólo por razones de tiempo: un texto, por ejemplo el de Heidegger, entrelaza necesariamente y lleva consigo ambos motivos.

II. Subrayaré, por tanto, únicamente —en esto consistirá el *segundo* gran *rasgo* anunciado— lo que une (su guión, si queréis) los enunciados de Heidegger acerca del llamado concepto metafísico de metáfora y, por otra parte, su propio texto, en la medida en que parece más «metafórico» que nunca o *cuasimetafórico*, incluso cuando niega serlo. ¿Cómo es posible esto?

Para encontrar el camino, la forma del camino entre ambos, hay que advertir lo que acabo de llamar catástrofe generalizadora. Pondré dos ejemplos de ella entre otros posibles. Se trata siempre de esos momentos típicos en los que, al recurrir a fórmulas que estaríamos tentados de admitir como metáforas, Heidegger precisa que no lo son, y arroja la sospecha sobre lo que creemos pensar como algo claro y seguro con ese término. Dicho gesto no aparece sólo en los dos pasajes citados por Ricœur o Greisch.

En la *Carta sobre el humanismo*²², dentro de una dinámica que no puedo reconstruir aquí se encuentra la frase: «*Das Denken baut am Haus des Seins*», «El pensamiento trabaja en [la construcción de] la casa del ser» (358, 61), pues el ordenamiento del ser (*Fuge des Seins*) señala, ordena (*verfügen*) al hombre que viva en la verdad del ser. Y algo después, tras una cita de Hölderlin: «El discurso sobre 'la casa del ser' (*Die Rede vom Haus des Seins*) no es una metáfora (*Übertragung*) que transfiera la imagen de 'casa' hacia el ser, sino que [se sobreentiende: a la inversa] podremos algún día pensar en qué consisten 'la casa' y 'el habitar' si pensamos primero la esencia del ser de forma adecuada (*sondern aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins*)» (*ibid.*).

«Casa del ser» no funcionaría, en este contexto, como una metáfora en el sentido corriente, usual, es decir, literal de la metáfora, si es que lo hay. Este sentido corriente y cursivo –lo concibo también en un sentido direccional– desplazaría un predicado familiar (y, en este punto, no hay nada más familiar, familiarizado, conocido, doméstico y económico, creemos, que la casa) hacia un sujeto menos familiar, más alejado, *unheimlich*, que se trataría de apropiárselo mejor, de conocerlo o de comprenderlo, y que se designaría, de este modo, mediante el desvío indirecto de lo más próximo, la casa. Ahora bien, lo que pasa en este punto, *con* la cuasimetáfora de la casa del ser, y lo que pasa de largo *de* la metáfora en su dirección discursiva es que el ser dejaría o prometería dejar pensar, tras su propia retirada, la casa o el hábitat. Podríamos intentar utilizar todo tipo de términos y de esquemas técnicos, tomados de tal o cual metarretórica para dominar *formaliter* lo que se asemeja, conforme a una insólita *Übertragung*, a una inversión trópica de las relaciones entre el predicado y el sujeto, entre el signifiante y el significado, entre el vehículo y el contenido, entre el discurso y la referencia, etc. Cabría la tentación de formalizar esa inversión retórica en la que, en el tropo «casa del ser», el ser nos dice más o nos *promete* más sobre la casa que la casa sobre el ser. Pero se dejaría escapar, entonces, lo más estrictamente propio que pretende decir el texto heideggeriano en ese lugar. Mediante la inversión considerada, el ser no se convierte en lo propio de ese ente supuestamente bien conocido y familiar, próximo, lo que se creía que era la casa en la metáfora corriente. La casa no se ha vuelto algo *unheimlich* por haber sido sustituida, en el papel de lo más próximo, por «ser». Por tanto, no nos encontramos ya con una metáfora en el sentido usual, ni con una simple inversión que permute los lugares de una estructura trópica usual. Menos aún cuando este enunciado (que no es, por lo demás, un enunciado judicativo, una proposición corriente, de tipo constativo: *S es P*) tampoco es un enunciado entre otros que se refiera a las relaciones entre predicados y sujetos ónticos, pues, en primer lugar, implica el valor económico de la morada y de lo propio que interviene a menudo o siempre en la definición de lo metafórico. Además, dicho enunciado habla ante todo *del* lenguaje y, por tanto, en el seno del mismo, *de* la metaforicidad. En efecto, la casa del ser, como puede leerse antes en la *Carta sobre el humanismo*, es *die Sprache* (lengua o lenguaje):

Lo único (*Das Einzige*) que el pensamiento que pretende expresarse, por vez primera, en *Sein und Zeit* quiere alcanzar es algo simple (*etwas Einfaches*). En cuan-

²² M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. 9, 1976, pp. 313-364. Trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1959, 1966 (N. del T.).

to tal [simple, único], el ser permanece oculto (*geheimnisvoll*), es la proximidad simple de un poder que no se impone. Esta proximidad *west* [es, se esencializa] como *die Sprache selbst* (333, 30).

Se trata de otro modo de decir que sólo se podrá pensar la proximidad de lo próximo (la cual, por su parte, no es próxima o propia: la proximidad no es próxima, la propiedad no es propia) a partir y dentro de la lengua. Y más adelante:

Por eso hay que pensar *das Wesen der Sprache* a partir de la correspondencia con el ser y como tal correspondencia, es decir, como *Behausung des Menschenwesens* (casa que alberga la esencia del hombre). Pero el hombre no es sólo un ser vivo que, entre otras facultades, tenga también *die Sprache*. *Die Sprache* es, más bien, la casa del ser, en la que, al habitar en ella, el hombre *ek-siste*, en la medida en que pertenece, guardándola, a la verdad del ser (333, 31).

Este movimiento ya no es simplemente metafórico. 1. Se refiere al lenguaje y a la lengua como elementos de lo metafórico. 2. Se refiere al ser que no es nada y que hay que pensar a partir de la diferencia ontológica que, con la retirada del ser, hace posibles tanto la metaforicidad como su retirada. 3. No hay, por consiguiente, ningún término que sea propio, usual y literal en la separación sin separación de este fraseado. A pesar de su traza o su aspecto, éstas no son ni metafóricas ni literales. Al enunciar de un modo no literal la condición de la metaforicidad, la libera tanto de la extensión ilimitada como de su retirada. Retirada mediante la cual lo que se aleja (*entfernt*) de lo no-próximo de la proximidad se retira y se resguarda ahí. Como se dice al comienzo de «Das Wesen der Sprache», basta de metalenguaje, de metalingüística y, por tanto, basta de metarretórica, de metafísica. Siempre hay una metáfora más cuando la metáfora se retira ensanchando sus límites.

La huella de esta torsión, de esta alteración de la marcha y del paso, de este *desvío* del camino heideggeriano, puede encontrarse siempre que Heidegger escribe acerca del camino. Se le puede seguir la pista y descifrarla según la misma regla, que no es ya meramente la de una retórica o una trópica. Sólo mencionaré otra aparición de dicha huella, pues goza de algunos privilegios. 1. En «Das Wesen der Sprache» (1957-58) precede con mucho al pasaje citado anteriormente sobre «*Worte, wie Blumen*»²³. 2. No se refiere sólo a la presunta metaforicidad de algunos enunciados sobre el lenguaje en general y, dentro del mismo, sobre la metáfora. Apunta, en primer lugar, a un discurso presuntamente metafórico que se refiere a la relación existente entre pensamiento y poesía (*Denken und Dichten*). 3. Determina esa relación como *vecindad* (*Nachbarschaft*), conforme a ese tipo de proximidad (*Nähe*) que se llama *vecindad*, en el ámbito de la morada y la economía de la casa. Ahora bien, también aquí, llamar metáfora, como si se supiese en qué consiste ésta, a dicho valor de vecindad existente entre poesía y pensamiento, hacer como si se estuviera realmente seguro de la proximidad de la proximidad y de la vecindad de la vecindad es cerrarse a la necesidad de otro movimiento. A la inversa, al renunciar a esa seguridad de lo que se

²³ «Palabras, como flores». Vid. F. Hölderlin, «Pan y vino», en *Poemas*, Barcelona, Icaria, 1991, 2.ª ed., pp. 124-137, p. 130 (N. del T.).

cree reconocer con el nombre de metáfora, quizá nos aproximemos a la proximidad de la vecindad. No es que la vecindad nos sea extraña antes de acceder a la que se da entre *Denken* y *Dichten*. Nada nos resulta más familiar que ella, como recuerda Heidegger de inmediato. Moramos y nos movemos en ella. Pero, y esto es lo más enigmático de este círculo, hay que regresar allí donde estamos sin estar propiamente (véase 184 y *passim*, 164). Heidegger acaba de llamar «vecindad» a la relación que señala la «y» entre *Dichten und Denken*. ¿Con qué derecho, se pregunta entonces, hablar aquí de vecindad? Vecino (*Nachbar*) es quien vive en la proximidad (*in der Nähe*) de otro y con otro (Heidegger no explota la serie *vicus*, *veicus*, que quizás remita a *oikos* y al sánscrito *veca* (*casa*), lo señalo con reservas y provisionalmente). La vecindad es, de este modo, una *relación* (*Beziehung*), estemos atentos a esta palabra, que surge cuando uno atrae (*zieht*) al otro a su proximidad para que se establezca en ella. Podríamos pensar, entonces, que, tratándose de *Dichten und Denken*, esa relación, ese trazo que atrae a uno a la vecindad del otro, se menciona con una «*bildliche Redeweise*» (modo figurado de hablar). Eso sería efectivamente tranquilizador. A no ser que, de ese modo, observa entonces Heidegger, hayamos dicho ya algo acerca de la cosa misma, a saber, sobre lo esencial que queda por pensar, o sea, la vecindad, mientras sigue estando «indeterminado, para nosotros, qué es *Rede*, qué es *Bild* y hasta qué punto *die Sprache in Bildern spricht*; e incluso si ésta habla de ese modo» (187, 167).

III. Precipitando mi conclusión en este *tercer* y último *rasgo*, quisiera llegar ahora, no a la última palabra, sino a esa misma palabra plural: *rasgo* (*trait*). Y no llegar sino volver a ella. No a la retirada de la metáfora, sino a lo que, en principio, podría parecer la metáfora de la retirada. ¿No habría, en última instancia, detrás de todo ese discurso, sosteniéndolo más o menos discretamente, retiradamente, una metáfora de la retirada que permitiría hablar de la diferencia ontológica y, a partir de ella, de la retirada de la metáfora? A esta pregunta, aparentemente algo formal y artificial, podríamos responder, también rápidamente, que eso confirmaría, cuando menos, la de-limitación de lo metafórico (no se da lo meta-metafórico, pues sólo hay metáforas de metáforas, etc.) y confirmaría, asimismo, lo que dice Heidegger sobre el proyecto metalingüístico como metafísica, sobre sus límites e, incluso, sobre su imposibilidad. No me voy a conformar con este tipo de respuesta, aun cuando, en principio, sea suficiente.

Hay —y de un modo decisivo en la instancia del «hay», del *es gibt* que así traducimos— un trazo, un trazarse o un trazado del trazo que opera discretamente; trazo subrayado por Heidegger, cada vez en un lugar decisivo, y lo bastante incisivo como para dejarnos pensar que nombra, precisamente, la firma más grave, grabada, grabadora, de la decisión. Dos familias, por así decirlo, de palabras, nombres, verbos y sincategoremas acaban vinculándose, comprometiéndose, cruzándose en ese contrato del trazo en la lengua alemana. Está, por una parte, la «familia» de *Ziehen* (*Zug*, *Bezug*, *Gezüge*, *durchziehen*, *entziehen*) y, por otra, la «familia» de *Reissen* (*Riss*, *Aufriss*, *Umriss*, *Grundriss*, etc.). Que yo sepa, esto no se ha señalado nunca o, al menos, no se ha tratado de acuerdo con el papel que desempeña ese cruce. Ahora bien, este léxico (se trata, más o menos, de un léxico, pues llegará a nombrar el trazo o la tracción diferencial como posibilidad del lenguaje, del *lógos*, de la lengua y de la *léxis* en general, tanto de la inscripción hablada como de la escrita) se le impone muy pronto a

Heidegger, eso me parece al menos, con la reserva de que hay que hacer una investigación más sistemática, desde «El origen de la obra de arte» (1935-1936)²⁴. Pero en esta primera puntualización, para no extenderme más, me limitaré a tres tipos de observaciones.

1. Señalaré, en primer lugar, algo sobre el trazo *que avvicina*. La vecindad existente entre *Denken* y *Dichten* nos permitía acceder a la vecindad, a la proximidad de la vecindad, a través de una vía, de un camino que, al no ser más metafórico que literal, replantearía el problema de la metáfora. Ahora bien, el trazo *que avvicina*, el trazo *que aproxima*, podría decirse, el trazo propio que relaciona (*bezieht*) entre sí *Dichten* (que no hay que traducir sin tomar precauciones por «poesía») y pensamiento (*Denken*) en su proximidad que *avicina*, que los separa y que ambos comparten, ese trazo o rasgo común diferencial que los atrae recíprocamente, aun sellando su diferencia irreductible, ese trazo es *el trazo*: *Riss*, trazado que se abre paso mediante una incisión, mediante un desgarramiento, señalando la separación, el límite, el margen, la marca (Heidegger menciona, en un momento determinado, la «marca», «*Mark*», como límite, *Grenz*, *Grenzland*, 171, 153). Y este trazo (*Riss*) es un *corte* que se hacen, en algún lugar del infinito, los dos vecinos, *Denken und Dichten*. En la entalladura de ese corte, se abren el uno al otro, podría decirse, se abren desde su diferencia e, incluso, por emplear un término cuyo uso he intentado regular en otro lugar (en *Glas*), *se recortan* en su trazo (*trait*) y, por consiguiente, en su *retirada* (*retrait*) respectiva. Este trazo (*Riss*) que recorta los relaciona entre sí, pero no pertenece a ninguno de ellos. Por ello, no es un trazo o rasgo común o un concepto general, ni tampoco una metáfora. Podría decirse que el trazo es más originario que ambos (*Dichten* y *Denken*), corta y recorta, es su origen común y el sello de su alianza, y sigue siendo algo singular y diferente a ambos; si un trazo pudiese ser algo, sería algo propia y plenamente originario. Ahora bien, en la medida en que abre paso a una separación diferencial, no es ni plenamente originario y autónomo ni, en la medida en que abre paso, puramente derivado. Puesto que dicho trazo abre paso a la posibilidad de nombrar en la lengua (escrita o hablada, en el sentido corriente de estas palabras), no puede ser nombrado, en cuanto separación, ni literalmente ni propiamente ni metafóricamente. *Nada puede aproximársele en cuanto tal*.

Al final de la segunda parte de «Das Wesen der Sprache» (194, 173), Heidegger termina señalando cómo, en el «*es gibt das Wort*» *es, das Wort, gibt*²⁵, pero de tal modo que la joya (*Kleinod*) del poema que se está leyendo («Das Wort», de Stefan George), que el poema da como un presente y que no es sino una cierta relación de la palabra con la cosa, esa joya innombrada, se retira (*das Kleinod entzieht sich*). El *es gibt* retira lo que da, sólo da retirando; a quien sabe renunciar. La joya se retira en el «asombroso secreto», donde secreto (*geheimnisvoll*) denota lo asombroso (*das Erstaunende, was staunen lässt*) y designa la intimidad de la casa como el lugar del retiro (*geheimnisvoll*). Volviendo a continuación al tema de la vecindad existente entre *Denken* y *Dichten*, a su alteridad irreductible, Heidegger llama a su mutua diferencia «tierna», delicada (*zart*) pero «clara», que no ha de dejar lugar a

²⁴ M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege, Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. 5, 1977, pp. 1-74. Trad. cast.: «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 11-74 (N. del T.).

²⁵ «en 'se da la palabra', ello, la palabra, da» (N. del T.).

ninguna confusión. *Dichten* y *Denken* son paralelos (*par' allélon*), uno se encuentra al lado o a lo largo del otro, aunque no separados, si entendemos por separación «estar alejados sin relación alguna entre sí» (*ins Bezuglose abgeschieden*, 196, 175), sino vinculados por la tracción de ese trazo (*Zug*), de ese *Bezug* que los relaciona o que los traslada hacia el otro.

¿Cuál es, por consiguiente, el trazo de ese *Bezug* entre *Denken* y *Dichten*? Se trata del trazo (*Riss*) de una encentadura, de una apertura que traza, *que abre paso* (el término *Bahnen* aparece a menudo en este contexto junto a las figuras del *Bewegen*), de un *Aufriss*. El término *encentadura*, que he empleado mucho en otro momento, me parece el más idóneo para traducir *Aufriss*, palabra decisiva, palabra de la decisión en este contexto, de la decisión «involuntaria», que los traductores vierten unas veces por «trazado que abre» y otras por «grabado».

Las dos paralelas encentadas se cortan en el infinito, se recortan, se hacen una entalladura y firman de alguna forma una en el cuerpo de la otra, una en lugar de la otra, el contrato sin contrato de su vecindad. Si las paralelas se cortan (*schneiden sich*) en el infinito (*im Un-endlichen*), ese corte, esa entalladura (*Schnitt*), no se lo hacen a sí mismas: se recortan sin tocarse, sin afectarse, sin herirse. Sólo se encentan y se cortan (*geschnitten*) en la encentadura (*Aufriss*) de su vecindad, de su esencia avecinante (*nachbarlichen Wesens*). Y, mediante esta incisión que las deja intactas, quedan *eingezeichnet*, «signées» («firmadas») dice la traducción francesa: dibujadas, caracterizadas, asignadas, consignadas. *Diese Zeichnung ist der Riss*, dice entonces Heidegger (196, 175)²⁶. Este trazo encenta (*er reißt auf*) y traza abriéndolos *Dichten* y *Denken* en su mutua aproximación. Esta aproximación no los acerca desde un lugar en el que estarían ya previamente y desde el que se dejarían más tarde atraer (*ziehen*). La aproximación es el *Ereignis* que remite *Dichten* y *Denken* a lo propio (*in das Eigene*) de su esencia (*Wesen*). El trazo de la encentadura señala, pues, el *Ereignis* como apropiación, como acontecimiento de la apropiación. No precede a los dos propios a los que hace venir a su propiedad, pues no es nada sin ellos. En este sentido, no es una instancia autónoma, originaria, propia respecto a los dos propios que el trazo encenta y une. Como no es nada, ni aparece en sí mismo, ni tiene fenomenalidad alguna propia e independiente, ni se muestra, se retira, está estructuralmente en retirada, como separación, apertura, diferencialidad, huella, reborde, tracción, fractura, etc. Desde el momento en que se retira, al salirse, el trazo es *a priori* retirada, inapariencia, señal que se borra en su encentadura.

Su inscripción, como he intentado expresar con la huella o con la diferencia, *sólo logra borrarse*.

Sólo llega y adviene borrándose. A la inversa, el trazo no es algo derivado. No es secundario, cuando acontece, con respecto a los ámbitos, esencias o existencias que recorta, abre y repliega en su recorte. El *re* del retrazo no es un accidente que sobreviene al trazo. Se destaca permitiendo que toda propiedad se destaque, como se dice de una figura sobre un fondo. Pero no se destaca ni antes ni después de la encentadura que permite destacarse, ni sustancialmente ni accidentalmente, ni materialmente ni formalmente, ni según ninguna de las oposiciones que organizan el discurso lla-

²⁶ «Este dibujo es el trazo» (N. del T.).

mado metafísico. Si «la» metafísica tuviese una unidad, residiría en el régimen de esas oposiciones, el cual sólo surge y se determina *a partir* de la retirada del trazo, de la retirada de la retirada, etc. El «a partir de» se abisma en sí mismo. De este modo, acabamos de reconocer la relación entre el *re* de la retirada (que no expresa de un modo menos violento la repetición de la encantadura que la suspensión negativa de la *Entziehung* o de la *Ent-fernung*) y el *Ereignen* del *es gibt* que focaliza la totalidad del «último» pensamiento de Heidegger en ese trazo, precisamente, donde el movimiento del *Enteignen* (desapropiación, retirada de la propiedad) acaba ahondando todo *Ereignis* (*Dieses enteignende Vereignen ist das Spiel des Gevierts*, «Das Ding», *in fine*)²⁷.

2. Señalaré, en segundo lugar, el resultado (*performance*) o, en un sentido muy abierto de esta palabra, el realizativo de escritura mediante el que Heidegger nombra, llama *Aufriss* (encantadura) a lo que decide, decreta o deja que se decida llamar *Aufriss*, a lo que se llama, según él, *Aufriss* y cuya traducción bosquejo, de acuerdo con la tracción de un gesto igualmente realizativo, mediante *encantadura*. La decisión tajante de llamar *Aufriss* a lo que, en cierto modo, se encontraba todavía innombrado o ignorado bajo ese nombre es ya, en sí misma, una encantadura; sólo puede nombrarse, autonominarse y encantarse en su propia escritura. Heidegger a menudo hace el mismo gesto, por ejemplo, con *Dasein*, al inicio de *Sein und Zeit*. En el gesto que *hay* aquí no encontramos neologismo alguno, ni metaescritura.

He aquí lo que se firma y encanta *bajo* la firma de Heidegger cuando, en «Der Weg zur Sprache», acaba sugiriendo que la unidad de la *Sprache* sigue estando aún innombrada (*unbennant*). Los nombres de la tradición han fijado siempre su esencia en tal o cual aspecto o predicado. Heidegger pone punto y aparte, y comienza así un nuevo párrafo: «*Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heiße der Aufriss*» (251-252), «La unidad buscada de la esencia de la *Sprache* se llama encantadura» (227). Heidegger no dice: decido arbitrariamente bautizarla «encantadura», sino que «se llama», en la lengua que decide, encantadura. O, mejor dicho, eso no se llama con ese nombre: nos llama a... Prosigamos: «*Der Name heisst uns* [Este nombre nos pide que nos] fijemos [*erblicken*, como en *Satz vom Grund*, en la declaración sobre la metáfora] con mayor claridad (*deutlicher*) en lo propio (*das Eigene*) des *Sprachwesens*. *Riss ist dasselbe Wort wie ritzen* ('Trazo' es la misma palabra que 'rayar')» (252, 227).

Ahora bien, continúa Heidegger, a menudo sólo conocemos el *Riss* con la forma «devaluada» (*abgewerteten*) que tiene en expresiones como rayar una pared, desbrozar y roturar un campo (*einen Acker auf-und-umreissen*) o trazar surcos (*Furchen ziehen*) con el objeto de que el campo albergue y guarde en sí (*berge*) las semillas y el crecimiento. La encantadura (*Aufriss*) es la totalidad de los trazos (*das Ganze der Züge*), el *Gefüge* y el *Gezüge* de esta *Zeichnung* (inscripción, grabado, firma) que *ensambla* (articula, separa y mantiene unida) de parte a parte la apertura de la *Sprache*. Pero esta encantadura sigue estando *verhüllt* (velada) en la medida en que no se aprecie propiamente (*eigens*) en qué sentido se habla de lo hablado y del hablar. El trazo de la

²⁷ M. Heidegger, «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1954, p. 172. Trad. cast.: «La cosa», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 156: «Este expropiante apropiar es el juego de espejos de la Cuaternidad» (N. del T.).

encantadura se encuentra, por consiguiente, velado, retirado, pero es también el trazo que reúne y separa a la vez el velamiento y el desvelamiento, la *retirada* y la *retirada de la retirada*.

3. Acabamos de apreciar que el trazo se contrae en sí mismo al retirarse, al cruzarse, al recortarse a través de las dos circunscripciones vecinas del *Reissen* y del *Ziehen*. El recorte cruza y vincula entre sí, tras haberlas atraído a la lengua, las dos *genealogías* heterogéneas del trazo, las dos palabras o «familias» de palabras, de «logias». En el recorte, el trazo se señala a sí mismo al retirarse, hasta borrarse en otro, hasta reinscribirse en él *paralelamente* y, por consiguiente, *heterológicamente* y *alegóricamente*. El trazo (*trait*) es retirada (*retrait*). Ni tan siquiera podemos decir que *es*: la retirada no puede ya someterse a la instancia de una cópula ontológica cuya posibilidad misma está condicionada tanto por aquélla como por el *es gibt*. Como hace Heidegger con *Ereignis* o *Sprache*, hay que decir de modo no tautológico lo siguiente: el trazo trata o *se* trata, traza el trazo y, por consiguiente, retraza y re-trata o retira la retirada, contra- trata, se contrae y firma consigo mismo, con su propia retirada, un extraño contrato que ya no precede, por una vez, a su propia firma y *que, en consecuencia, la elimina*. Todavía hemos de llevar a cabo, encantar, trazar, tratar o acosar, en este punto, no esto o aquello, sino la propia captura de este cruce de una lengua con otra y la captura (a la vez violenta y fiel, que deja *a salvo* y, sin embargo, es pasiva) de este cruce que vincula *Reissen* y *Ziehen*, traduciéndolas ya a la llamada lengua alemana. Esta captura afectaría al propio capturador, al que lo traduce a la otra lengua, pues *retrait*, en francés, nunca ha querido decir, usualmente, re-trazamiento. Para encantar esta captación comprensiva y este trato o esta transacción con la lengua del otro, subrayaré, para concluir, lo siguiente: el trato *obra*, está *obrando* ya en la lengua del otro, en las lenguas del otro, podría decirse, pues siempre hay *más de una* lengua en la lengua. Que yo sepa, el texto de Heidegger en el que, al parecer, se nombra por vez primera (en el sentido de *heissen*) ese cruce del *Ziehen* y del *Reissen* es «El origen de la obra de arte», precisamente cuando se mienta la verdad *como no-verdad*: *Die Wahrheit ist Un-wahrheit*²⁸. En la no-retirada de la verdad como verdad, en su *Un-verborgenheit*, el *Un* tacha, impide, prohíbe (*défend*) o hiende (*fend*) de doble manera. La verdad es ese combate originario (*Urstreit*) donde pertenece a la esencia de la verdad sufrir o experimentar lo que Heidegger llama la *atracción* de la obra, la propensión a la obra (*Zug zum Werk*), como su insigne posibilidad (*ausgezeichnete Möglichkeit*). La obra, precisamente, se ha definido con anterioridad como *sympállein* y *állo agoreúein*. En esa atracción, la verdad despliega su esencia (*west*) como combate entre claro y reserva o retirada (*Verbergung*), entre mundo y tierra. Ahora bien, este combate no es un trazo (*Riss*) como *Aufreissen* que abra un simple abismo (*blossen Kluff*) entre los adversarios. El combate atrae a los adversarios mediante la atracción de una pertenencia recíproca. Un trazo los lleva hacia la procedencia de su unidad a partir de un foco unificado, *aus dem einigen Grunde zusammen*. En este sentido, es *Grundriss*: plan fundamental, proyecto, diseño, bosquejo o esbozo. Se imprimen, entonces, una serie de locuciones cuyo sentido corriente, usual o «literal», podríamos decir, se encuentra reactivado y, al mismo tiempo, discretamente reinscrito, despla-

²⁸ *Ibid.*, p. 48. Trad. cast.: p. 52 (N. del T.).

zado, vuelto a poner en juego en lo que obra en este contexto. El *Grundriss* es *Aufriss* (encentadura y, en su sentido corriente, perfil esencial, esquema, proyecto) que dibuja (*zeichnet*) los trazos o rasgos fundamentales (*Grundzüge*, y aquí se cruzan los dos sistemas de trazos para decir *trazo* en la lengua) del claro del ente. El trazo (*Riss*) no hace hendirse a los opuestos, atrae la adversidad a la unidad de un contorno (*Umriss*), de un marco, de un armazón (en su sentido corriente). El trazo es «*einheitliches Gezüge von Aufriss und Grundriss, Durch- und Umriss*»²⁹, el conjunto unificado, ensamblado (*Ge-*) de los trazos agrupados, la contracción o el contrato entre todas estas formas de trazos, esas aparentes modificaciones o propiedades del *Riss* (*Auf-, Grund-, Durch-, Um-*, etc.), entre todos esos rasgos o trazos del trazo que no le sobrevienen como modificaciones predicativas de un sujeto, una sustancia o un ente (algo que no es el trazo), sino que, por el contrario, abren la de-limitación, la de-marcación tras la cual el discurso ontológico sobre la sustancia, el predicado, la proposición, la lógica y la retórica puede des-tacarse. Interrumpo aquí mi lectura arbitrariamente, la corto de un trazo cuando nos iba a llevar al *Ge-stell* de la *Gestalt* en el ensamblamiento de la cual (*Gefüge*) *der Riss sich fügt*.

Por lo tanto, el trazo no es nada. La encentadura del *Aufriss* no es ni pasiva ni activa, ni una ni múltiple, ni sujeto ni predicado, sólo separa lo que une. Todas las oposiciones de valor tienen su propia posibilidad en la diferencia, en el entre de su separación, que concilia tanto como desmarca. ¿Diremos acerca del léxico y de la sintaxis que delimitan esta posibilidad, en francés, en alemán o entre ambos idiomas, que son metafóricos? ¿Se los formalizará de acuerdo con otro esquema retórico? Sea cual sea la pertinencia o, incluso, la fecundidad de un análisis retórico que determine todo lo que pasa en este camino del pensamiento o del lenguaje, en ese abrirse paso del abrirse paso, habrá habido necesariamente una línea, *por otra parte dividida*, donde la determinación retórica habrá encontrado en el trazo, es decir, en su retirada, su propia posibilidad (diferencialidad, separación y semejanza). Esta posibilidad no podrá comprenderse estrictamente en su conjunto, en el conjunto que ella misma hace posible; y que, sin embargo, no dominará. La retórica, entonces, sólo podrá enunciarse a sí misma, su posibilidad, desplazándose al trazo suplementario de una retórica de la retórica y, por ejemplo, de una metáfora de la metáfora, etc. Cuando decimos trazo o retirada en un contexto en el que se trata de la verdad, «trazo» no es ya una metáfora de lo que usualmente creemos reconocer con esa palabra. No basta, sin embargo, con invertir la proposición y decir que el re-trazo o la retirada de la verdad como no-verdad es lo propio o lo literal a partir de lo cual el lenguaje corriente estará de la forma que sea en posición de separación, de abuso, de rodeo trópico. El término «retirada» no es más propio o literal que figurado. Se confunde tan poco con las palabras que hace posibles, en su delimitación o recorte (incluidas las palabras castellanas o alemanas que se cruzan o ensamblan aquí), como es algo externo a las palabras como una cosa o un referente. La retirada no es ni una cosa ni un ente ni un sentido. Se *retira* tanto del ser del ente en cuanto tal como del lenguaje, sin ser ni ser dicha en otra parte; *encenta* la propia diferencia ontológica. Se *retira*, pero la ipseidad del *se*, a través de la que se relacionaría consigo misma, median-

²⁹ *Ibid.*, p. 51. Trad. cast.: p. 54 (N. del T.).

te un trazo, no la precede y supone ya un trazo suplementario para trazarse, firmarse, retirarse y, a su vez, retrazarse. El término *retiradas*, por tanto, se escribe en plural, es singularmente plural en sí mismo, se divide y se reúne en la retirada de la retirada. Se trata de lo que, en otra parte, he llamado también *pas*³⁰. Una vez más se trata, en este punto, del camino, de lo que en él pasa, lo pasa y pasa o no por él.

¿Qué pasa?, nos habíamos preguntado al comienzo de este discurso. Nada, no hay respuesta: la retirada de la metáfora pasa de largo tanto de la propia metáfora como de sí misma.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

³⁰ Obsérvese la doble estructura semántica del término francés *pas*, que puede significar tanto 'paso' como 'no'. Para seguir en detalle el juego del término *vid.* J. Derrida, «Pas», en *Parages*, París, Galilée, 1986 (N. del T.).